

## Нравственное сознание и религия в системе И. Канта

*Акад. Т. И. ОЙЗЕРМАН  
(Институт философии РАН)*

Эпоха Возрождения и Реформации заложила идейные основы философии Нового времени как секуляризованного мировоззрения. То обстоятельство, что метафизики XVII в. провозглашали высшей задачей философии доказательство бытия Бога, — свидетельство противоречивости процесса секуляризации, которое несколько не ставит под вопрос его эзотерическое содержание, поскольку создатели метафизических систем обосновывают приоритет разума по отношению к вере, познавательное значение которой они, в сущности, отрицают.

Философский скептицизм этой эпохи своей разрушительной критикой метафизического системотворчества и его теологических импликаций приводит в конечном счете к убеждению, что атеист может быть не менее нравственным существом, чем богобоязненный теист. П. Бейль, как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, доказывал, что «возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов, что атеист может быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство»<sup>1</sup>.

И. Кант, считавший метафизику и скептицизм главными, противостоящими друг другу философскими направлениями, видел свою основную задачу в примирении этих противоположностей с целью радикальной ревизии и нового обоснования метафизику путем критического, родственного философскому скептицизму, анализа ее исходных положений и конечных выводов. Он отвергает как метафизические псевдодоказательства бытия божия, так и скептицистский индифферентизм относительно религии. Атеизм, с точки зрения Канта, еще более догматичен, чем теизм, поскольку он в отличие от последнего претендует на теоретическую обоснованность, в то время как теизм просто апеллирует к доктринальной вере.

Секуляризация, как многообразный идеологический процесс перехода от Средневековья к Новому времени, находит свое необходимое выражение в отделении этики от теологии, что вполне соответствует качественному изменению мотивов поведения человека в эту эпоху. Цивилизованной формой этого развода становится натуралистическое обоснование морали в философии Просвещения. Такова, к примеру, этика разумного эгоизма, которую систематически разрабатывали французские материалисты и представители философского утилитаризма вообще.

Отделение этики от теологии является, по учению Канта,

условием *sine qua non* самого существования морального сознания. Однако Кант решительно отвергает натуралистическое обоснование нравственности, которое, полагает он, фактически уравнивает бескорыстные по природе своей поступки с поведением, сознательно основывающемся на расчете. Но если натуралистическая интерпретация нравственности упраздняет именно то, что она надеялась утвердить, то отказ от этического натурализма необходимо ведет к признанию сверхчувственных, по существу трансцендентных предпосылок нравственности. Проблема, встающая перед Кантом в этой связи, может быть сформулирована следующим образом: как совместить признание трансцендентной реальности с самодостаточностью нравственного сознания? Ведь нравственное сознание возможно лишь постольку, поскольку в нем самом, а не во внешних реалиях находятся побудительные мотивы нравственных поступков.

Ригористическая этика Канта не только разграничивает, но и жестко противопоставляет моральные и легальные (законсообразные) поступки. Так, например, поступки коммерсанта, который, руководствуясь трезвым расчетом, никогда не обманывает своих клиентов, носят не нравственный, а легальный характер, так как их мотивы лежат за пределами нравственности. Но то же самое относится и к поступкам, обусловленным страхом верующих людей перед возмездием свыше или же их надеждами на божественное вознаграждение за добрые дела. Это значит, что моральный характер поступков определяется не их содержанием, не целями, как бы ни были возвышенны преследуемые людьми цели, а исключительно лишь нравственными побудительными мотивами поступков. Целостным выражением таких побудительных мотивов является категорический императив, который гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла иметь силу принципа всеобщего законодательства.

Следует подчеркнуть, что кантовский принцип независимости этики от теологии, морали — от религии имеет своим основанием не враждебное отношение к теологии и религии, а скрупулезный теоретический анализ имманентных истоков нравственности, анализ, который увенчивается понятием чистой, или априорной, нравственности. Последняя как автономное, самодостаточное сознание не может, оставаясь самим собой, находиться в зависимости от чего бы то ни было внешнего, независимо от него существующего. Независимость нравственности от религиозного сознания есть, следовательно, необходимое выражение свободной самости субъекта нравственности. И поэтому Кант утверждает: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить»<sup>2</sup>.

Однако в том же предисловии к первому изданию трактата «Религия в пределах только разума», несколькими страницами ниже, Кант заявляет, что мораль «неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека...»<sup>3</sup>.

Еще большей категоричностью отличаются суждения Канта по вопросу об отношении нравственности к религии в «Критике практического разума» и «Метафизике нравов». Так, например, он заявляет: «Иметь религию — долг человека перед самим собой» (4 (2), 383) \*. Речь, разумеется, идет о моральном долге и тем самым о внутренней, нравственностью продиктованной потребности. Исследователи, в той или иной мере разделяющие кантовские представления об отношении нравственности к религии, видят в них нередко моральное доказательство бытия Бога. Такой вывод, однако, никак не согласуется с убеждениями Канта, согласно которым способностью доказательства обладает лишь теоретический разум. Можно, конечно, сказать, что учение Канта о практическом разуме, который в рамках его философии совпадает с нравственностью, представляет собой моральное обоснование необходимости религиозной веры. Но вера, как постоянно подчеркивал Кант, ничего не доказывает и не является знанием вообще. Оспаривая эти соображения, высказанные мною в ряде работ, немецкий исследователь Ф. Пичль пытается доказать в своей опубликованной в 1979 г. книге, что религиозная вера и знание образуют единство, а моральная необходимость веры в Бога является новым, гениально открытым Кантом способом доказательства его существования<sup>4</sup>. Известно, что комментаторы Канта протендуют на то, что они понимают Канта лучше, чем он сам себя понимал. Такая претензия не лишена оснований, но нельзя, однако, сбрасывать со счета основные положения «критической философии», согласно которой познание имеет дело лишь с предметами возможного опыта, к которым никоим образом не относятся объекты религиозной веры. Априорное знание, благодаря которому возможны не только чистая математика, чистое естествознание, но и метафизика, делает возможным суждения строгой всеобщности и необходимости, но отнюдь не познание трансцендентной реальности, поскольку априорные суждения основываются на априорных чувственных восприятиях (пространство и время) и, следовательно, не обладают трансцендентным содержанием.

Некоторые исследователи-марксисты, констатируя тот факт, что Кант сочетает убеждение в независимости нравственности от религии с признанием моральной необходимости религиозной веры, говорят о непоследовательности философа, несовме-

---

\* Здесь и далее ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает том, после запятой — страницу).

стимости одних его основоположений и выводов с другими. Я также в известной мере разделял эту точку зрения<sup>5</sup>, которую ныне считаю поверхностным пониманием сути дела. Кант отличался строгой последовательностью, считая ее величайшей обязанностью философа. Кантовский дуализм, который получает свое выражение и в учении об отношении нравственности к религии, отнюдь не непоследовательность, поскольку дуализм есть такая же фундаментальная философская позиция, как материализм или идеализм.

Тезис о непоследовательности кантовского учения о моральной необходимости религиозной веры оказывается преградой на пути исследования внутренней логики этики Канта, исходным положением которой является, как нетрудно понять, понятие свободы как сущности практического разума и тем самым специфически человеческой сущности. Здесь, однако, возникает вопрос: как возможна свобода воли, если в природе все находится в причинно-следственной, необходимой связи? Человек как явление природы, его воля как эмпирически существующая способность отнюдь не свободны.

Противоположность свободы и необходимости, трактуемая Кантом как абсолютная, образует содержание одной из антиномий, исследуемых в «Критике чистого разума». Кант не ограничивается доказательством, с одной стороны, тезиса, а с другой — антитеза антиномии. Он обосновывает возможность разрешения этой антиномии, т. е. признания действительности и необходимости, и свободы. Способ разрешения антиномии — применение к человеку фундаментального разграничения между явлениями и «вещами в себе». Человек со всеми присущими ему способностями не может быть сведен лишь к совокупности явлений хотя бы уже потому, что явления как чувственно воспринимаемые реалии предполагают субъект чувственных восприятий, который не есть уже явление и может быть понят лишь как трансцендентальный субъект или «вещь в себе». Это относится не только к человеческому интеллекту, но и к воле, которую, таким образом, надлежит рассматривать, с одной стороны, как эмпирическую (несвободную) волю, а с другой — как свободную, поскольку она есть способность человека как «вещи в себе». Человеческую волю, утверждает Кант, «можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*» (3, 94).

Таким образом, кантовское противопоставление свободы природе необходимо предполагает независимую от природы и, более того, сверхприродную реальность. Это допущение, в свою очередь, указывает путь возможного (гипотетического) разрешения четвертой космологической антиномии. Ее тезис гласит: к миру принадлежит или как часть его, или как его причина

безусловно необходимая сущность. Противоположное утверждение, антитезис, формулируется Кантом следующим образом: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. Применяя к этой антиномии фундаментальное разграничение явлений и «вещей в себе», по-стороннего и потустороннего, Кант с необходимостью делает вывод, что антитезис антиномии действителен лишь в мире явлений, а в трансэмпирическом мире, поскольку мы признаем его существование, действителен тезис указанной антиномии. Следовательно, трансцендентальная свобода как непреложное условие нравственности и допущение возможного существования объектов религиозной веры внутренне связаны друг с другом.

Кант постоянно, настойчиво возвращается к разъяснению, обоснованию своего основополагающего убеждения относительно существования свободной воли, свободной самости человека. «Итак,— говорится в заключительной части «Критики чистого разума»,— мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли...» (3, 660). Это значит, что, несмотря на априорность понятия свободы, предшествующего всякому возможному опыту, наличие свободы подтверждается эмпирически, поскольку эмпирический субъект следует требованиям нравственности, которые априорны. Но этот же субъект (так же как и эмпирическая воля) не свободен, так как он существует во времени, где каждое последующее состояние детерминруется предшествующим состоянием. Кант объявляет неопостижимой, непознаваемой трансцендентальную детерминацию постулатов эмпирического субъекта, благодаря которой они становятся свободными. Непознаваем мир «вещей в себе» вообще, но это нисколько не устраняет фактичности, а именно того, что трансцендентальная, существующая вне временных определений и, следовательно, свободная воля обуславливает поступки эмпирического субъекта (стало быть, эмпирические поступки) и тем самым делает возможной нравственность как свободное, а отнюдь не навязанное независимыми от субъекта обстоятельствами, поведение.

Свобода, неустанно подчеркивает Кант, есть *факт*, отрицание которого равнозначно отрицанию как нравственности, так и человеческой личности вообще. По мнению американского исследователя К. Эмерикса, термин «факт» никоим образом не соответствует кантовскому понятию свободы, поскольку это понятие не дедуцируется, логически недоказуемо<sup>6</sup>. Кант, как известно, и сам неоднократно указывал на недоказуемость понятия свободы, но он вовсе не полагал, что факт свободы (и факты вообще) обязательно подлежат логическому выведению. И следует согласиться с Кантом, поскольку логика не ставит своей целью дедуцирование фактов из каких бы то ни было посы-



Признание неопровержимой фактичности свободы сочетается у Канта с *допущением* объектов религиозной веры: существования Бога, личного бессмертия, загробной жизни. Это допущение с необходимостью следует из основополагающего разграничения мира явлений и мира «вещей в себе»; наличие последних столь же достоверно, несомненно, как и наличие явлений. Но из этой неопровержимой, по убеждению Канта, фактичности «вещей в себе» никоим образом не вытекает признание фактичности объектов религиозной веры, хотя бы уже потому, что «вещи в себе» по определению принципиально непознаваемы.

Учение о бытии Бога есть, согласно Канту, доктринальная вера, которая не может быть подтверждена (или опровергнута) опытом. Иное дело *моральная вера*, т. е. неотделимое от нравственного сознания убеждение в том, что противоречие между требованиями нравственности и явно не соответствующим этим требованиям эмпирическим бытием людей может и должно быть преодолено. Нравственное сознание возможно лишь постольку, поскольку сохраняется убеждение, что справедливость не знает пространственных и временных границ. Воля, определяемая моральным законом, предполагает в качестве своего объекта идею высшего блага, которое недоступно ни одному из людей, но приближение к которому возможно, «только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Следовательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть постулат чистого практического разума...» (4 (1), 455).

Кант вовсе не утверждает, что личное бессмертие действительно имеет место. В «Критике чистого разума» он, как известно, показывает, что метафизические концепции субстанциальности человеческой души представляют собой явные паралогизмы. Это обстоятельство нисколько не подрывает необходимости априорной идеи нетленной души и загробного существования людей. Но, может быть, эта идея есть не что иное как фикция, пусть и необходимая нравственному сознанию, но лишенная реального содержания? Такой по существу атеистический вывод решительно отвергается Кантом как догматическое умозаключение, страдающее тем же пороком, что и выводы убежденного теиста. Единственно разумным ответом на поставленный вопрос является отправное положение «критической философии»: трансцендентное непознаваемо. Но это не значит, что его нельзя *мыслить*, напротив, трансцендентное необходимо мыслится, так как без трансцендентного нет ничего, кроме наших представлений, да и мы сами, лишенные трансцендентной основы, оказываемся лишь совокупностью представлений. Но представления предполагают наличие субъекта, чьими представлениями они являются,

субъекта, который, разумеется, есть не представление, а «вещь в себе». Следовательно, трансцендентное невозможно не мыслить.

Теологическое учение о нравственности утверждает, что человеческий индивид может быть нравственным лишь постольку, поскольку он верует в Бога и следует предписаниям религии, согласно которым добродетели обязательно будут вознаграждены, а грешников неизбежно ждет божественное возмездие. По учению же Канта, не религия делает человека нравственным существом, а нравственное сознание порождает религиозные идеи, в том числе и идею о неизбежности божественного возмездия. Соответственно этому, Кант утверждает, что «вера в загробную жизнь вовсе не предпосылка того, чтобы показать воздействие карающей справедливости на человека, а, скорее, наоборот, вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания» (4 (2), 436). Это значит, что не религия лежит в основе морали, а, напротив, мораль образует основу религии. И если верующему человеку не хватает этой основы, которую Кант называет *совестливостью*, то он будет поступать безнравственно, несмотря на свою веру в бытие божие, бессмертие души, загробное воздаяние.

Кант нисколько не отрицает воспитательного значения религии. Но он отрицает самостоятельное, независимое от нравственности значение религии в становлении морального субъекта. История человечества убедительно свидетельствует о том, что множество преступлений совершалось глубоко религиозными людьми, под флагом веры, ради торжества истинной религии и т. д. Не следует ли поэтому, учитывая уроки всемирной истории, пересмотреть традиционное, по существу клерикальное, представление об отношении между религией и нравственностью? Кант действительно пересматривает это отношение, противопоставляя догматической теологии теологию трансцендентальную, согласно которой Бог, личное бессмертие, загробное существование представляют собой априорные идеи, порожденные нравственным сознанием, которое, в свою очередь, является порождением свободы, необходимо присущей человеку как трансцендентальному субъекту. С этой точки зрения религия может и должна быть прежде всего нравственным сознанием, все остальное ее содержание лишь следствие последнего. «Религия, — утверждает Кант, — ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога» (6, 334).

В иерархии априорных идей чистого разума главное место занимает идея свободы, которая в отличие от других априорных

идей подтверждается опытом и является, благодаря этому, не только идеей, но и эмпирически осязаемой реальностью воли, свобода которой реализуется в нравственных поступках. Эти поступки не были бы нравственными, если бы они не являлись актами свободы. Но актами человеческой свободы являются не только нравственные поступки, но и идеи Бога, бессмертия и т. д. Иными словами, человеческая личность *верует* вследствие присущей ей имманентно свободы, а не вследствие принуждения внешними, угнетающими обстоятельствами. Следовательно, практический разум «посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность...» (4 (1), 315). Выражение «объективная реальность» означает здесь лишь общезначимость, аподиктическую необходимость, независимость от произвола субъекта, а не внешнее, независимое от субъекта существование.

Моральная вера, т. е. нравственное сознание, свободно постулирующее религиозные убеждения, никогда не может быть догматической уверенностью в трансцендентной реальности своих постулатов. Вера по природе своей не есть знание, религиозная же вера имеет своим предметом необходимо мыслимые, однако же непознаваемые объекты. Убеждение в их реальном существовании, независимом от субъекта, который их мыслит, не может быть теоретически оправдано. Но действительно ли необходима такая слепая вера в то, что не может быть предметом знания? Здесь уместно привести в высшей мере остроумное (и вместе с тем исполненное глубокой мудрости) возражение Канта тем теологам-догматикам, которые выдают свою веру за знание, окончательную, не подлежащую малейшему сомнению истину: если бы люди обладали действительным знанием того, что загробная жизнь действительно существует, что добрые дела будут вознаграждены, а преступления наказаны, то нравственность (каким бы парадоксом это ни показалось) стала бы невозможным делом. Ведь тогда, говорит Кант, «вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас перед глазами постоянно стояли бы бог и вечность в их грозном величии». Нарушений морального закона в таком случае не было бы, мотивами поступков стали бы страх или расчет на вознаграждение и, следовательно, моральная ценность поступков, «к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать» (4 (1), 483).

Таким образом, агностицизм выступает в учении Канта в качестве мировоззренческой основы нравственного сознания. Непостижимость трансцендентного и признание его безусловной необходимости составляют единое убеждение. Вера не может быть знанием; последнее же должно быть ограничено рамками



возможного опыта, которые определены пространственно-временным континуумом. И Кант не без иронии адресует догматически мыслящим теологам замечание, которым словно последним аккордом завершается первая часть «Критики практического разума»: «...неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала» (4 (1), 484).

Утверждение — есть Бог, существует загробная жизнь, человеческая душа бессмертна — принципиально недопустимо в границах практического разума, который не занимается познанием. Недопустимо это утверждение и для теоретического разума, познавательная мощь которого не выходит за границы мира явлений. Практический разум вправе утверждать лишь, что Бог, личное бессмертие, загробная жизнь *должны* существовать. Но долженствование не предполагает, во всяком случае необходимым образом, *наличия*.

С точки зрения нравственности, как ее понимает Кант, подлинная религиозность есть моральный феномен. Это, выражаясь его собственными словами, *моральная религия*, которую «следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей...»<sup>7</sup>.

Итак, не религия делает человека моральной личностью, а внутренне присущая ему как трансцендентальному, а не только эмпирическому субъекту свобода. И эта же свобода, непостижимая, но нисколько не подлежащая сомнению, сверхчувственная, но подтверждаемая опытом, образует основу религиозного умонастроения, которое при всем своем отличии от доктринальной веры и иных характеристик исторически определенных конфессий, в основном, совпадает с христианским верованием, в особенности с той его формой, которая была вызвана к жизни протестантизмом.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 141—142.

<sup>2</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78.

<sup>3</sup> Там же. С. 81.

<sup>4</sup> Pitschel F. Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie. Eine Auseinandersetzung, mit T. I. Oiserman. München, 1979. S. 126—133, 179—233. Следует, однако, отметить, что отдельные высказывания Канта могут дать повод к выводам, которые делаются Ф. Питчлем и другими исследователями. Так, в статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» Кант говорит, что понятие Бога теоретически недоказуемо, из чего следует, что «доказательство бытия подобного существа может быть не иначе, как моральным» (Трактаты... С. 61). Однако это, пожалуй, единственный пример, когда Кант пользуется понятием доказательства вопреки его прямому смыслу.

<sup>5</sup> См.: Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974. С. 51.

<sup>6</sup> Ameriks K. Kant's Theory of Mind. Oxford, 1982. P. 209.

<sup>7</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 155.